

---

“Eu sou Acácio, tu és Acácio, ele é Acácio”. Eça de Queirós, o espaço público e a banalidade do mal

“I am Acácio, you are Acácio, he is Acácio”. Eça de Queirós, the public sphere and the banality of evil

---

Breno Góes

Doutorando em Literatura, cultura e contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Mestre em Literatura, cultura e contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É professor substituto de português no CAP UFRJ da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

[brenocesargoes@gmail.com](mailto:brenocesargoes@gmail.com)

Izabel Margato

Doutora em Letras (Letras Vernáculas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-Rio.

provided by Universidade de Brasília: Portal de Periódicos da UNB

provided by UFRJ: COBE

[nargato@gmail.com](mailto:nargato@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8588-5300>

Recebido em: 15/01/2020

Aceito para publicação em: 26/02/2020

---

## Resumo

Este artigo busca partir de uma coincidência entre um conceito de Hannah Arendt e um personagem de Eça de Queirós para discutir a relação entre a estética queirosiana e o espaço público. O debate visa fornecer subsídios para uma posterior análise da forma como Eça de Queirós foi lido durante a vigência do salazarismo em Portugal.

**Palavras chave:** Eça de Queirós. Espaço público. Hannah Arendt. Salazarismo. Conselheiro Acácio.

---

## Abstract

*This article aims to start from a coincidence between a concept from Hannah Arendt and a character from Eça de Queirós to discuss the relationship between Eça's aesthetics and the public sphere. The debate seeks to provide input for further analysis of the way Eça de Queirós was read during the period of salazarism in Portugal.*

**Keywords:** Eça de Queirós. Public sphere. Hannah Arendt. Salazarism. Conselheiro Acácio.

*É sempre um erro, ao descer uma escada íngreme, não usar o corrimão. (Conselheiro Acácio)*

*Eu tenho uma metáfora que não é assim tão cruel, que nunca publiquei, mas mantenho para mim mesma. Eu chamo de pensar sem corrimão. Em alemão, “denken ohne Geländer”. Ou seja, como quando você sobe e desce escadas e pode sempre segurar no corrimão para não cair. Mas nós perdemos esse corrimão. (Hannah Arendt)*

## I – Introdução

Este trabalho constitui o esforço preliminar de uma pesquisa em torno das celebrações do primeiro centenário de nascimento do escritor português Eça de Queirós, celebrado no ano de 1945, período marcado em Portugal pelo governo fascista de António de Oliveira Salazar. A pesquisa pretende avaliar de que maneira a obra do famoso autor oitocentista foi cooptada pelo discurso oficial do Estado Novo português, mas também até que ponto a oposição a Salazar (então recém legalizada, por conta da pressão democrática desencadeada no pós-guerra) conseguiu fazer do debate em torno de Eça de Queirós uma espécie de trincheira literária e cultural. O objetivo final da pesquisa é verificar se há algo de intrinsecamente literário na obra de Eça que facilitaria sua apropriação pelo salazarismo ou pela resistência antifascista que ganhava força naquele momento.

Na medida em que o objetivo mais amplo desta pesquisa transcende a mera reconstituição histórica, havendo a pretensão de que ela se constitua num estudo de caso a respeito das relações entre a obra literária e o espaço público no qual ela circula, o presente artigo – que, repetimos, é um esforço preliminar – busca refletir a respeito das relações entre a maneira através da qual Eça de Queirós elaborou esteticamente sua obra e sua reflexão a respeito do espaço público. Para o alcance desse objetivo, a escolha aqui foi tomar como ponto de partida uma espécie de coincidência: o fato de um dos mais famosos conceitos produzidos pela filósofa Hannah Arendt (referência teórica fundamental desta pesquisa) poder ser sintetizado pelo termo “acaciano”, uma palavra da língua portuguesa cuja origem remonta à obra de Eça.

## II – Eichmann, um acaciano

Em abril de 1961, a já então célebre pensadora política judia de origem alemã Hannah Arendt viajou de Nova Iorque para Jerusalém para assistir – na condição de repórter da revista *The New Yorker* – ao julgamento de Adolf Eichmann, criminoso nazista então recém capturado em Buenos Aires pelo Mossad. Hannah Arendt credenciava-se para cobrir o julgamento por conta de seu livro *As Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 1989), de dez anos antes, no qual ela descrevia a estrutura de poder de regimes por ela qualificados

como totalitários (nomeadamente a Alemanha nazi e a URSS do período stalinista) a partir de uma profunda análise de certos processos históricos que desde o século XIX teriam contribuído para a invenção dessa forma inédita de governo. Ao qualificar o regime totalitário como aquele que não tolera contradições e impede não apenas a ação política no espaço público, mas também todas as outras interações espontâneas entre pessoas, mesmo no âmbito privado (eliminando através do terror o espaço entre os homens que é a condição de sua liberdade e pluralidade, em busca de um Estado que funcione como *um* único ser humano)(ARENDT, 1989, p. 512–513) a autora posteriormente desdobrou seu pensamento sobre política no volume *A Condição Humana* (ARENDT, 1983), no qual se dedicou predominantemente à categoria da “ação” política e a sua quase impossibilidade na modernidade.

O encontro com Eichmann na corte israelense, contudo, motivaria uma guinada curiosa na obra de Arendt. Se não se notam modificações relevantes nas suas posições sobre a maior parte dos assuntos que já estudava desde antes, é notável o quanto o *foco* da sua análise mudou após o julgamento em Jerusalém. (COHN, 2003, p. 11–20) A experiência de ver e ouvir no banco dos réus o responsável pela morte de milhões deslocou o centro do pensamento de Arendt da análise política – reflexões sobre formas de governo, poder, autoridade, etc. – para os problemas da natureza do pensamento e do juízo moral: o que tornaria alguém capaz de distinguir o bem do mal? (ARENDT, 2013) Como a nossa capacidade de julgar se articula com as demais atividades de nosso pensamento, e que papel ela desempenha em nossas vidas? Todo o trabalho de Arendt escrito posteriormente ao julgamento gira em torno dessa questão, culminando em sua obra prima incompleta – interrompida pelo seu falecimento em dezembro de 1975 – *A Vida do Espírito*. (ARENDT, 2014)

Já ficou célebre a reflexão arendtiana sobre o caráter de Eichmann: apesar da promotoria do julgamento e da imprensa israelense terem feito um esforço considerável no sentido de considerá-lo um monstro sórdido e inescrupuloso, ela compreendeu o criminoso apenas como um burocrata medíocre, disposto a seguir ordens e interessado em galgar postos mais altos no serviço público nazi por mera ambição pessoal, sem opiniões extremas sobre os judeus, a ideologia nazista ou a natureza do serviço que realizava (organizar os trens de prisioneiros para os campos de extermínio). Sua capacidade de perpetrar crimes inomináveis estaria mais ligada a essa “banalidade” do seu ser (o título da reportagem de Arendt será muito apropriadamente *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*) do que a qualquer perversão cruel. O que nem sempre é lembrado quando se toca nesse famoso ponto é que o argumento da autora é construído sobretudo a partir de um *insight* natureza linguística, uma descoberta a respeito do modo insólito como Eichmann construía seu discurso e escolhia suas palavras:

(...) o horrível pode ser não só ridículo como rematadamente engraçado. (...) o ‘oficialês’ se transformou em sua única língua [de Eichmann] porque ele sempre foi

genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê. (...) Sem dúvida, os juízes tinham razão quando disseram ao acusado que tudo o que dissesse era ‘conversa vazia’ — só que eles pensaram que o vazio era fingido, e que o acusado queria encobrir outros pensamentos que, embora hediondos, não seriam vazios. Essa ideia parece ter sido refutada pela incrível coerência com que Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-inventados (quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia até transformá-la em clichê) toda vez que se referia a um incidente ou acontecimento que achava importante. (...) o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa.” (ARENDT, 2013, p. 61–62)

Para Arendt, a capacidade que alguém pode apresentar de cometer o mal sem os impulsos cruéis de um facínora estará ligada a essa “incapacidade de pensar”, isto é: de chegar a considerar/imaginar a consequência para outros daqueles atos. A manifestação mais imediata e sensível dessa incapacidade (ou recusa), contudo, residiria nessa espécie de afasia que incapacita o indivíduo a falar com o que quer que não sejam clichês, frases feitas, jargões profissionais, *slogans* e velhos ditados. A incapacidade de articular de maneira autoral a linguagem.

Aluna de Martin Heidegger, a quem geralmente é atribuída a *boutade* segundo a qual “só é possível filosofar em grego ou em alemão”, Hannah Arendt (exímia em ambas as línguas) talvez tivesse que ter recorrido à língua portuguesa se quisesse encontrar uma palavra específica para caracterizar o modo de falar por clichês de Eichmann. Segundo o Dicionário Houaiss, o adjetivo “acaciano” – existente somente no nosso idioma – define exatamente aquele indivíduo que, como Eichmann, é “ridículo pelo seu uso de fórmulas convencionais ao falar”. A singularidade de que haja em nossa língua uma palavra específica para descrever o fenômeno que interessou Arendt explica-se pela origem da mesma: “acaciano” é um termo que remonta ao Conselheiro Acácio, personagem do romance português *O Primo Basílio* escrito em 1878 por Eça de Queirós (QUEIRÓS, 2014), e que tinha como característica fundamental exatamente falar somente obviedades através de fórmulas prontas.

Se for possível afirmar, portanto, que Eichmann é uma figura acaciana, podemos levar ao limite a relação aqui descortinada e indagar o que o fato de um romancista português do século XIX ter sintetizado na forma de um personagem as mesmas características que Arendt julgará definidoras do homem totalitário pode dizer sobre a questão da banalidade do mal.

### III – Acácio e Eça

Falemos, então, desse Conselheiro e de seu criador. Em primeiro lugar chama a atenção que, em uma galeria tão vasta quanto a de Eça, tenha sido esse e não qualquer outro o personagem que mais se imortalizou e conquistou corações e mentes de leitores e não leitores, tendo uma sobrevivência na língua portuguesa comparável à de D. Quixote (que gerou o adjetivo “quixotesco”). A questão fica mais insólita quando nos damos conta que, em contraste com o Cavaleiro da Triste Figura, que é protagonista de uma obra que reside no centro do cânone ocidental, o Conselheiro Acácio não passa de um coadjuvante cômico de um romance escandaloso de adultério, interferindo, aliás pouquíssimo, na trama principal do *affair* entre a heroína Luísa e o seu primo Basílio, do título. Além de suas platitudes, sabemos apenas que Acácio é calvo, frequenta a casa de Luísa, e é – como Eichmann, a propósito – um funcionário público. Ao longo de todo o romance, Acácio tece comentários absolutamente irrelevantes e previsíveis sobre quaisquer assuntos, embora use sempre o tom grave e pomposo de quem está proferindo máximas. No episódio do romance em que D. Felicidade (personagem que, ademais, nutre por ele uma paixão fulminante) relata a queda de uma escada, Acácio sentencia o banal com ares de verdade transcendente: “É sempre um erro, ao descer uma escada íngreme, não usar o corrimão” (QUEIRÓS, 2014, p. 208).

Na verdade, a presença tão marcante de um personagem como esse na trama explica-se apenas quando lembramos que Eça teve como traço transversal em sua produção a compreensão de seu próprio fazer artístico (de romancista, cronista, contista, polemista...) como uma forma de intervenção política no espaço público, de inserção de perspectivas inéditas em um debate sempre em andamento; o autor de *Os Maias* concebeu seus personagens e enredos como maneiras de interferir na sociedade que o cercava. Pode-se inferir essa sua característica não apenas através da célebre conferência “O Realismo como nova expressão da arte”, ainda de 1871 (REIS, 1990, p. 114), que se refere explicitamente a uma “missão” da arte, de “corrigir e ensinar” a sociedade através da “crítica dos temperamentos e dos costumes”), mas também nas suas muitas polêmicas em jornais e na própria realização literária que foram as *Farpas*, um conjunto de textos de intervenção sobre variados assuntos com o propósito declarado de criar dissenso e desconforto no espaço público. A figura de Acácio pode ser lida no contexto de *O Primo Basílio*, portanto, como uma voz que emerge dissociada da trama principal (na melhor tradição do “fio perdido” realista, descrito por Jacques Rancière)<sup>1</sup> para que através dela o autor/intelectual coloque-se em dissenso em relação a aqueles que cultivam o hábito de

1 No livro “O Fio Perdido”, Jacques Rancière debruça-se sobre o caráter tipicamente “disforme” dos romances realistas do século XIX. Especificamente no primeiro ensaio da obra, o intelectual francês ressalta a profusão de personagens, eventos e descrições pouco ligados à trama principal nos romances realistas como um dos traços típicos dessa “disformidade”. cf. RANCIÈRE, Jacques. *El Hilo Perdido*. Buenos Aires: Manantial, 2015.

se posicionar em público exclusivamente através do que Arendt chamaria depois de “fórmulas convencionais”.

Veremos mais adiante, na seção final deste trabalho, o que me parece ser uma prova irrefutável do sucesso de Eça em sua tentativa de incomodar a sociedade portuguesa através de Acácio. Antes, contudo, cabe indagar se o autor português, como Arendt, também fazia a associação entre o discurso acaciano e a “incapacidade de pensar”. Isto é: se no ambiente público no qual circulou, Eça também chegou a ligar as banalidades convencionais de certos discursos a essa espécie de afasia do pensamento que Arendt entenderá como característica decisiva de Eichmann. A resposta para essa questão surge nitidamente nas já citadas *Farpas* (QUEIRÓS, 2003), que antecedem em poucos anos a publicação do *Primo Basílio*, nas quais Eça associa claramente uma ideia à outra (embora não preveja o potencial destruidor de uma tal afasia). Em uma delas, por exemplo, o autor refere-se de forma sarcástica aos discursos vazios e convencionais dos partidos políticos portugueses de então, associando-os causticamente à falta de quaisquer ideias que pudessem ser de fato relevantes no exercício da política:

Há em Portugal quatro partidos: o partido histórico, o regenerador, o reformista, e o constituinte. (...) Os quatro partidos oficiais, com jornal e porta para a rua, vivem num perpétuo antagonismo, irreconciliáveis, latindo ardentemente uns contra os outros de dentro dos seus artigos de fundo. Tem-se tentado uma pacificação, uma união. Impossível! Eles só possuem de comum a lama do Chiado que todos pisam e a Arcada que a todos cobre. Quais são as irritadas divergências de princípios que os separam? – Vejamos:

O partido regenerador é constitucional, monárquico, intimamente monárquico, e lembra nos seus jornais a necessidade da economia.

O partido histórico é constitucional, imensamente monárquico, e prova irrefutavelmente a urgência da economia.

O partido constituinte é constitucional, monárquico, e dá subida atenção à economia.

O partido reformista é monárquico, é constitucional, e doidinho pela economia!

Todos quatro são católicos, Todos quatro são centralizadores, Todos quatro têm o mesmo afecto à ordem, Todos quatro querem o progresso, e citam a Bélgica, Todos quatro estimam a liberdade. Quais são então as desinteligências? – Profundas! Assim, por exemplo, a ideia de liberdade entendem-na de diversos modos. O partido histórico diz gravemente que é necessário respeitar as Liberdades Públicas. O partido regenerador nega, nega numa divergência resoluta, provando com abundância de argumentos que o que se deve respeitar são – as Públicas Liberdades. A conflagração é manifesta! (QUEIRÓS, 2003, p. 14)

Lembremos que estas *Farpas*, que tanto incomodaram a sociedade portuguesa nos anos 1870, não são obra apenas de Eça, mas uma parceria sua com Ramalho Ortigão; e costumam, ainda, citar de forma favorável certos companheiros de geração de ambos, como Antero de Quental e Jaime Batalha Reis. Essa cumplicidade entre pares (que teve como maior realização as explosivas “Conferências do Casino”, de 1871, em que o socialismo foi pela primeira vez debatido em solo português) dá a dimensão do quanto a

questão da convencionalidade das falas e da ausência de ideias será central não apenas para o ainda jovem Eça de Queirós, mas para toda a chamada “Geração de 70” portuguesa. Esses jovens intelectuais iconoclastas, recém saídos de Coimbra, vão responsabilizar exatamente a ausência de novas ideias – e a correspondente cristalização e convencionalização anacrônica de ideias antigas – por um processo de decadência vivido por Portugal ao longo dos três séculos anteriores: na medida em que os demais países da Europa reinventavam desde o iluminismo suas ideias sobre o clero, a indústria, a política e tantos outros assuntos; na medida em que Portugal (segundo a Geração de 70) permaneceu *estagnado* durante esse período, a relação do país para com o mundo só poderia mesmo explicar-se através dessa palavra: “decadência”. (PIRES, 1992)

É evidente, contudo, que os diversos membros da Geração de 70 abordarão o tema de maneiras diferentes. Antero de Quental fará a exposição mais analiticamente bem acabada do assunto na famosa conferência *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos* (QUENTAL, 2016). Oliveira Martins, muitos anos depois, vai dedicar-se a produzir uma análise do *Portugal Contemporâneo* (MARTINS, 1976) que conferirá uma feição de tragédia clássica à chamada decadência, ao mesmo tempo preconizando uma futura renascença. No caso específico de Eça de Queirós, contudo, conforme já pudemos entrever no trecho citado das *Farpas*, o tema da decadência (sempre intimamente associado ao dos discursos convencionais e da ausência de ideias) será apresentado ao leitor através de um “motivo” que se repetirá de outras formas no futuro de sua obra, e se converterá em uma das mais perenes marcas da escrita queirosiana: a aversão ao que tenho chamado – na falta de palavras melhores – de *imobilidade homogênea*.

#### IV – A imobilidade homogênea

No trecho das *farpas* citado na seção anterior, a relação entre os quatro partidos portugueses é apresentada como sendo de absoluta igualdade, sem qualquer variação real. O cenário que Eça monta no texto é tal que os elementos dispostos diante do leitor são indiscerníveis um do outro. Da relação entre eles, portanto, não pode haver alteração, variação, ou qualquer tipo de movimento. Imagens com esse ordenamento, apresentando extrema estabilidade homogênea e nenhum potencial de transformação, serão ao longo de toda a carreira de Eça apresentadas como algo indesejável, negativo, representações do terrível: no próprio Conselheiro Acácio está implícita essa imobilidade, na medida em que os discursos banais são absorvidos e reproduzidos pelo personagem sem qualquer transformação. Se na primeira fase da carreira de Eça o motivo da imobilidade servirá sobretudo a representações do Portugal estagnado e atrasado tão criticado pela Geração de 70 (são memoráveis as descrições de Eça da baixa lisboeta em *O Primo Basílio*, sempre um lugar tedioso em que *nada acontece*, propício às *mesmices* do Conselheiro Acácio) isso



não quer dizer que o motivo literário da “imobilidade homogênea” não vá reaparecer associado a outros temas. A partir de um certo momento da década de 1880, inclusive, esse motivo se ligará a um tema que é quase diametralmente oposto ao da estagnação portuguesa: durante o auge da segunda revolução industrial e o avanço do imperialismo, Eça usará a “imobilidade homogênea” para descrever o avanço do progresso e da dita civilização europeia sobre o mundo. Veja-se este trecho da série de reportagens/ensaios “Os Ingleses no Egito”, publicada em 1884 na *Gazeta de Notícias*, em que o autor descreve o avanço do Império Inglês sobre o mundo:

Estão em toda a parte! O século XIX vai findando, e tudo em torno de nós parece monótono e sombrio – porque o mundo se vai tornando inglês. (...) Sempre um inglês! Inteiramente inglês, tal qual como saiu da Inglaterra, impermeável às civilizações alheias, atravessando religiões, hábitos, artes culinárias diferentes, sem que se modifique num só ponto (...). Mas ao menos que as aldeias onde eles passam, essas aldeias que os mesmos ingleses descrevem como pequenos paraísos de paz, de trabalhos simples, de costumes doces, de frugalidade, de frescura, de beleza moral, não sejam tornadas tão tristes como as tristes paróquias de Yorkshire, introduzindo-se logo lá o *policeman*, o depósito de cerveja, a capela protestante de tijolo, o livreiro de Bíblias, o vendedor de gin, a fumaraça de uma fábrica, a prostituição e a *workhouse*! (QUEIRÓS, 2002, p. 196)

O mesmo Eça de Queirós que desejara ardentemente um Portugal que deixasse a *mesmice estagnada* para *mover-se* em direção ao progresso e à “civilização”, vai apavorar-se quando vislumbra a hipótese de que essa mesma civilização resulte em uma homogeneização do mundo, em uma ausência de diferenças. Entre as preocupações com o atraso e o progresso, resiste a ideia da imobilidade homogênea como a menos desejável das realidades. Permanece em ambos os momentos a tomada de partido em favor do movimento e da pluralidade. Seguindo essa lógica, já na etapa final da obra de Eça, no romance *A Cidade e as Serras*, o tema da imobilidade homogênea recebe tratamento ficcional quando a cidade de Paris, com toda a sua luz e movimento – a metrópole francesa consistia então do símbolo máximo dos valores do progresso – se funde em uma sintomática massa homogênea, na cena em que a dupla de protagonistas Jacinto e Zé Fernandes sobe ao topo de Montmartre e vislumbra a paisagem:

Aí estava pois a Cidade, augusta criação da Humanidade. Ei-la aí, belo Jacinto! Sobre a crosta cinzenta da Terra – uma camada de calça, apenas mais cinzenta! No entanto ainda momentos antes a deixáramos prodigiosamente viva, cheia dum povo forte, com todos os seus poderosos órgãos funcionando, abarrotada de riqueza, resplandecente de sapiência, na triunfal plenitude do seu orgulho, como Rainha do Mundo coroada de Graça. (...) Para este esvaecimento pois da obra humana, mal ela se contempla de cem metros de altura, arqueja o obreiro humano em tão angustioso esforço? Hem, Jacinto?... Onde estão os teus Armazéns servidos pôr três mil caixeiros? E os Bancos em que retine o ouro universal? E as Bibliotecas atulhadas com

o saber dos séculos? Tudo se fundiu numa nódoa parda que suja a Terra. (QUEIRÓS, 1997, p. 528)

O motivo da imobilidade homogênea, em que nada se transforma a ponto de se diferenciar do todo, é de fato um recurso imagético recorrentemente utilizado por Eça dentro e fora de sua obra ficcional para significar as coisas terríveis. Há, contudo, um texto específico de sua autoria em que esse motivo não é um mero recurso, mas de fato o tema central: refiro-me ao conto *A Perfeição*, de 1897, (QUEIRÓS, 2002, pp. 260–275) que retorna ao mito da Odisseia para narrar as escolhas de Ulisses diante da sua condição de hóspede/cativo da deusa Calypso, na ilha perfeita de Ogígia. Neste conto, a “imobilidade homogênea” aparece sob a sua forma mais sedutora: a ilha de Ogígia é um idílio utópico que consiste em um não cessar de relações e banquetes com uma deusa eternamente jovem, em meio a uma vegetação maravilhosa também eterna. Ulisses, ainda assim, deseja partir, embora saiba que para além da ilha de Ogígia sua vida retornará aos tormentos da viagem épica, e que – na hipótese de que ele tenha sucesso em seu aventureiro regresso – quem o aguarda em Ítaca é apenas Penélope, uma mulher menos bela e mais perecível do que a deusa que o deseja. Nada disso o faz hesitar. Diz Ulisses, no conto de Eça:

– Oh Deusa venerável, não te escandalizes! Perfeitamente sei que Penélope te está muito inferior em formosura, sapiência e majestade. Tu serás eternamente bela e moça, enquanto os Deuses durarem: e ela, em poucos anos, conhecerá a melancolia das rugas, dos cabelos brancos, das dores da decrepitude e dos passos que tremem apoiados a um pau que treme. (...) Mas, oh Deusa, justamente pelo que ela tem de incompleto, de frágil, de grosseiro e de mortal, eu a amo, e apeteço a sua companhia congênere! (QUEIRÓS, 2002, p. 269)

Mas a valorização do “incompleto”, para o Ulisses de Eça, não está apenas ligada ao amor por Penélope. A contingência é por ele tida como desejável em si mesma:

– Oh Deusa, não te escandalizes! Mas ainda que não existissem, para me levar, nem filho, nem esposa, nem reino, eu afrontaria alegremente os mares e a ira dos Deuses! Porque, na verdade, oh Deusa muito ilustre, o meu coração saciado já não suporta esta paz, esta doçura e esta beleza imortal. (...) o irreparável e supremo mal está na tua perfeição!  
E, através da vaga, fugiu, trepou sofregamente à jangada, soltou a vela, fendeu o mar, partiu para os trabalhos, para as tormentas, para as misérias – para a delícia das coisas imperfeitas! (QUEIRÓS, 2002, p. 275)

É neste conto, em especial na fórmula sintética que o encerra – “a delícia das coisas imperfeitas!” – que mais explicitamente se apresenta a outra face da obsessão de Eça pelo tema da imobilidade homogênea. Não se trata apenas de odiar aquilo que é sempre igual, mas sobretudo de valorizar aquilo que é contingente, sujeito a mudanças. O conto toma partido, enfim, daquilo que em um sistema homogêneo surge como diferença. Podemos afirmar com segurança que essa é também a posição de Eça enquanto intelectual. Sua obra é sempre marcada por uma expressa recusa da defesa de teses monológicas ou ideias

defendidas de forma demasiadamente assertiva. Foi o crítico Mário Sacramento quem revelou o papel fundamental da tão consagrada ironia queirosiana nessa recusa, dado que ela confere finais sempre ambíguos para – por exemplo – seus romances:

O que dá particular relevo à obra de Eça de Queirós é as suas 'teses' serem de raiz irônica: são sempre desproporcionalmente ambiciosas para que, por esse mesmo excesso, se autodestruam. Caracterizava-o a inicial ausência de tese. E se cada livro seu toma a aparência de tese, é apenas como delimitação indispensável ao ato criador – tendo por supremo escopo deixar-nos, através da narrativa, de posse da antítese que permita reduzir à suspensão irônica a primitiva aparência discursiva. E só porque a tese sempre assim se destrói inexoravelmente a obra de Eça vive, com legitimidade, no clima da arte. (SACRAMENTO, 1945, pp. 187–188)

Essa valorização da contingência e da ambiguidade também pode ser percebida de outras formas mais sutis na obra de Eça, como por exemplo em seus aspectos estilísticos: o professor galego Guerra da Cal – talvez o mais importante pesquisador já havido da obra de Eça – possui um extenso trabalho revelando como mesmo em miudezas como o trabalho de adjetivação, Eça privilegiava sempre as *hipálages*, isto é, relações insólitas (Guerra da Cal fala em “alianças desusadas”) entre substantivos e seus qualitativos. (CAL, 1969, p. 156) Cita exemplos como: “fumava um cigarro pensativo” e “soltou uma fumaça furiosa”. (CAL, 1969, p. 158) Eça forçaria a língua, assim, para além dos seus convencionalismos, ou (se quisermos) para além do acacianismo; pelo caráter impreciso desse tipo de combinação de palavras, novamente incidiria (como no caso da ironia estudado por Mário Sacramento) em um sentido ambíguo, ou em uma miríade de sentidos sugeridos.

Ora, o que parece relevante é que, se considerarmos simultaneamente a tomada de partido de Eça a favor da contingência, sua posição de escritor disposto a interferir no espaço público através da polêmica (como demonstrado principalmente no período das *Farpas*) e a alta carga de ambiguidade da sua escrita, pode-se estabelecer uma relação entre a pluralidade de sentidos possíveis de sua obra e a necessária pluralidade de seus leitores, no espaço público. E aqui, por “pluralidade”, não se entenda apenas uma certa quantidade de leitores, mas sobretudo uma diferença *qualitativa* entre cada um deles. Uma pluralidade de pontos de vista: uma obra como a de Eça necessariamente seria incompreensível caso fosse apreendida por um ponto de vista solitário. Necessita de múltiplas pessoas diferentes interpretando-a, ou, no mínimo, uma pessoa que pudesse em seu pensamento considerar múltiplos outros pontos de vista (o que equivale a imaginar-se em público, perante outros que pensassem junto a si) captando assim as ambiguidades em causa.

Hannah Arendt, em seus estudos sobre o ato de julgar elaborados após a experiência em Jerusalém, vai apontar para essa espécie de reconstrução do espaço público na consciência como a característica fundamental do pensamento humano: pensar, para Arendt, significaria necessariamente pensar com outros – literais ou imaginários.

Percorrendo o mesmo caminho na direção oposta, contudo, a autora defenderá que a experiência do espaço público também condiciona o pensamento: só é capaz de imaginar a pluralidade de pontos de vista aquele ou aquela que tenha a experiência da alteridade.

Ora, associar esse conceito específico de “pensamento” à literatura de Eça não equivale – evidentemente – a considerar que somente sua obra demanda que o leitor seja capaz de pensar. O que se quer defender aqui é somente que, no caso de Eça, essa demanda parece ter constituído o próprio projeto de intervenção do autor, isto é: que sua obra se estrutura em torno de uma tomada de partido a favor do pensamento – esse pensamento, lembremos, que só é possível caso exista um espaço público que dê conta de sua ambiguidade. Nota-se, portanto, uma profunda coerência do autor, que ao longo de todo o seu percurso como escritor abominou a ideia de uma “imobilidade homogênea” e produziu uma obra que demanda – e parece ter o poder de produzir – exatamente um ambiente de heterogeneidade; uma obra, enfim, que acaba por ser *incapturável* por qualquer espécie de discurso acaciano.

## V – 1945 (Conclusão)

Eça de Queirós deixou o mundo com o século XIX, tendo falecido no ano de 1900. Não assistiu, portanto, aos horrores das guerras mundiais e da ascensão dos fascismos. Testemunhou apenas, como já vimos, o início da perigosa escalada do imperialismo, além de algumas das primeiras investidas do antissemitismo moderno, e censurou ambos os fenômenos, respectivamente nos textos “Os ingleses no Egito” e “Israelismo” das *Cartas de Inglaterra* (QUEIRÓS, 2002).

Tendo se tornado ainda em vida um escritor popular e respeitado dentro e fora de Portugal – apesar dos temas espinhosos de muitas de suas obras – foi após a morte alçado à condição de cânone em seu país: sedimentou-se como um ícone quase nacional, tendo se tornado estátua, selo e efígie nas notas de dez escudos. Sua obra converteu-o, enfim, em uma espécie de autor de valor “indiscutível”, obrigatório nas bibliotecas das famílias portuguesas (e brasileiras, diga-se), mas alijado dos debates no espaço público. Em pouco tempo, contudo, muitas outras coisas se tornariam indiscutíveis em Portugal: a queda da Primeira República portuguesa, em 28 de Maio de 1926, abriu espaço para a ditadura fascista de António de Oliveira Salazar, o chefe de estado que um dia cunharia a frase “Não discutimos Deus e a virtude, a pátria e sua história, a autoridade e seu prestígio, a família e sua moral, o trabalho e seu dever” (ROSAS, 2001, p. 1034). Artífice de um projeto totalitário que previa não apenas suprimir as liberdades públicas dos portugueses e dos povos de suas colônias, mas de fato remodelar as consciências do país visando suprimir quaisquer divergências de pensamento, Salazar declarou certa vez que o objetivo de seu governo era suprimir da história portuguesa o “século negro” (ROSAS, 2001, p. 1034) – o

século XIX das revoluções liberais e de projetos socialistas e democráticos, como chegaram a ser os da Geração de 70 e de Eça de Queirós.

Quando pareceu que a memória do autor seria progressivamente relegada ao esquecimento em seu país, durante os duros anos do fascismo, um lance irônico do destino acabou por trazer o assunto “Eça de Queirós” de volta para o centro de um acalorado debate público e polêmico, em plena vigência do fascismo. Sucede que em 1945, ano do centenário de nascimento do escritor, um dos mais altos funcionários do Serviço Nacional de Informação (principal órgão de propaganda e inculcação ideológica do fascismo português) era ninguém menos do que António Eça de Queirós, filho do escritor. Trata-se de um personagem decisivo para a organização de suntuosas comemorações promovidas pelo governo português em homenagem ao centenário, que começaram em 1945 e se estenderam até o ano seguinte. Sendo um “nacionalista exaltado, católico intransigente, anticomunista feroz” (SCHIRÓ, 2015, p. 1102), convicto apoiador dos fascismos alemão e italiano, António Eça ainda escreveu e organizou trabalhos a respeito da obra e da figura do pai, duplamente balizados por sua autoridade genética e governamental, que buscaram “corrigir” as posições ideológicas e estéticas de Eça, ao lhes atribuir sentidos ligados a seus próprios ideais de extrema-direita. António Eça acabaria por tentar converter o pai em um “apoiente *post mortem* do Estado Novo” (SCHIRÓ, 2015, pp. 1102).

O ano de 1945, entretanto, marcou também a vitória da Europa democrática no final da Segunda Guerra Mundial, e, portanto, o primeiro grande golpe sofrido pelo governo de Salazar. Embora Portugal não tenha participado do conflito, a derrota do nazismo alemão e de outros governos fascistas Europeus colocou Salazar (juntamente com Franco) na posição desconfortável do alinhamento ideológico com o lado derrotado, submetido a forte pressão internacional. Concomitantemente, a oposição (quer de feição comunista ou liberal) ganhou novo ânimo e – a despeito da repressão violenta e da censura – organizou-se na tentativa de combater o regime. No contexto dessa grande instabilidade do poder, deu-se o fenômeno curioso de intelectuais fascistas, comunistas, liberais e até monarquistas escrevendo “uma enxurrada” (CAL, 1969, p. 31) de ensaios, estudos, análises e artigos sobre Eça de Queirós – todos se aproveitando das muitas polêmicas e ambiguidades do velho realista de oitocentos para falar, enfim, daquilo que estava interdito: política. A escrita de Eça, no momento mais inaudito, revelava a sua principal potência: a de *fundar*, em torno de si, um espaço público.

O melhor testemunho dessa capacidade da escrita queirosiana não é outro senão o do próprio António Ferro, Secretário Nacional de Informação de Salazar e maior ideólogo do fascismo português. Responsável pela conferência de encerramento da exposição oficial sobre o centenário do escritor, Ferro lamentou abertamente o poder de Eça de, ainda em 1945, suscitar debates políticos. Essa conferência sobre Eça, esquecida pelos

estudiosos por sua mediocridade enquanto esforço crítico, é entretanto valiosíssima para esta pesquisa:

A partir de há pouco tempo, é certo, desde há 15 ou 20 anos, a obra de Eça de Queirós parecia-nos já coberta daquela pátina que a imunizava das curiosidades doentias dos leitores doentios de todas as épocas. Julgamos assim que foi, talvez, imprudente libertá-las dessa pátina, limpá-las dessa poeira de quase um século, precipitar, outra vez, as novas gerações para certas páginas de *O Primo Basílio* ou *A Relíquia* de sentido já obliterado ou esquecido. (...) Nunca são os mortos, quando são grandes, que deseducam, pois os seus atrevimentos, os seus próprios defeitos já desatualizados, não correspondem à nossa época, nem se adaptam, de forma alguma, à mecânica do nosso tempo, porque jogaram com outras reações, outras modas, outras figuras. Sempre são mais de temer os vivos, os pequenos vivos. Eça de Queirós já era hoje considerado, acima de tudo e para além de tudo, um grande português. Terá sido útil, para a sua glória e para a glória de nossa literatura, misturá-lo de novo com as nossas lutas políticas e religiosas, procurar aliciá-lo, por todas as formas e com todos os pretextos, para o fazer ingressar no MUD ou na União Nacional?”<sup>2</sup> (FERRO, 1949, p. 13)

Ferro dá mostras de certo *arrependimento* por ter permitido a volta da obra de Eça de Queirós para o espaço público. Parece assustado – em um momento em que, como dissemos, o regime está na defensiva – diante da força do autor para colocar em movimento um debate quando tudo que seus ideais totalitários desejavam era a imobilidade. O maior índice do temor de António Ferro, contudo, não está nessa análise quase sóbria do debate suscitado pelo centenário, mas no seu temor confesso de que ele próprio e seu país, em tempos de fascismo, acabassem sendo identificados com aquele personagem de Eça que melhor sintetizou a recusa do pensamento que mais tarde seria chamada de banalidade do mal – o Conselheiro Acácio:

É que Eça de Queirós não contava com a falta de imaginação dos seus leitores, que se agarraram ao seu caricatural tipo como excelente recurso para todas as discussões públicas ou privadas. Criou-se, portanto, em Portugal, essa fatalidade: todo orador ou conversador arrisca-se a que lhe chamem Conselheiro Acácio. Eu sou Acácio, tu és Acácio, ele é Acácio, nós somos Acácios, Vós sois Acácios (tenham paciência), Eles são Acácios... (FERRO, 1949, p. 7)

---

<sup>2</sup> A referência ao Movimento de Unidade Democrática (MUD) e à União Nacional é talvez o mais cínico trecho da conferência. António Ferro constrói a frase como se ambos fossem duas forças equivalentes no jogo político português quando, na verdade, o MUD havia sido criado apenas quatro meses antes – após ferrenha pressão interna e internacional – como o primeiro partido de oposição legal português desde 1933 (quando todos os partidos foram postos na ilegalidade, exceto a União Nacional, do governo). Para que se tenha uma ideia da precariedade da oposição a Salazar na altura, o MUD seria posto na ilegalidade dali a apenas dois anos, em 1948.

## Referências

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAL, Ernesto da Guerra. *Língua e Estilo de Eça de Queirós*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

COHN, Jerome. Introdução à edição americana. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 11–20.

FERRO, António. *Eça de Queirós e o centenário do seu nascimento*. Lisboa: edições SNI, 1949.

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. *Portugal Contemporâneo vols. I e II*. Lisboa: Guimarães & cia. ed., 1976.

PIRES, António Machado. *A ideia de Decadência na Geração de 70*. Lisboa: Vega, 1992.

QUEIRÓS, Eça de. A Cidade e as Serras. In: *Obra Completa*. Volume IV. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

\_\_\_\_\_. Os Ingleses no Egito. In: *Cartas de Inglaterra*. Lisboa: Livros do Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Contos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2002.

\_\_\_\_\_. *Textos de Imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2002.

\_\_\_\_\_. *Uma Campanha Alegre*. Lisboa: Livros do Brasil, 2003.

QUENTAL, Antero de. *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*. Rio de Janeiro: Tinta da China Brasil, 2016.

REIS, Carlos. *As Conferências do Casino*. Lisboa: Publicações Alfa, S.A., 1990.

ROSAS, Fernando. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. In: *Análise Social*, vol. XXXV (157), 2001.

SACRAMENTO, Mário. *Eça de Queirós – Uma Estética da Ironia*. Coimbra: Coimbra, Editora Limitada, 1945.

SCHIRO, Luís Bensaja de. Queiroz, António Alberto Eça de. In: MATOS, António Campos (org). *Dicionário de Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2015.